

*Equivalències d'experiència i simbolització en Plató i Homer*¹
Zdravko PLANINC²

Deixeu-me començar amb una paradoxa: Plató és del tot rellevant i Plató és totalment irrellevant. Per descriure el que considero el potencial inesgotable de la seva rellevància històrica, és aclaridora una cita d'*El viatger i la seva ombra* de Nietzsche: «si tot va bé –escriu– arribarà un moment que hom prendrà les *Memorabilia* de Sòcrates i no pas la Bíblia com a guia envers la moral i raó». Tot i el criticisme de Nietzsche, considero que hom pot llegir Plató amb la mateixa intenció i amb els mateixos resultats que si llegeix Xenofont. En tot cas sembla que les coses no han anat tan bé com Nietzsche hauria desitjat. Al llarg del darrer segle els textos dels pensadors antics han generat interès en autors de dretes, d'esquerres i del centre liberal, i d'alguna manera la modernitat no ha deixat de ser plenament moderna. Aquests exercicis interpretatius i el plaer edificant que s'hi vincula mostren que els antics romanen essencialment irrellevants per a nosaltres. Per què? Amb relació a Plató la resposta nietzschiana immediata seria que els seus escrits són part del problema –fins i tot que són el problema mateix– i no pas part de la solució. Jo prefereixo les intuïcions ambivalents del propi Nietzsche sobre Plató a les tradicions interpretatives que l'han representat equivocadament. En *L'anticrist* Nietzsche descriu el seu propi projecte com a desenterrament de «la mentida més estesa i realment més subterrània que existeix a la terra» –«l'instint dels teòlegs»–, evidentment no només en els llocs habituals, sinó també en el «conjunt de la nostra filosofia», i Nietzsche afirma que la millor eina per fer aquesta tasca és la filologia. En tot cas, Nietzsche no acostumava a ser tan radical en el seu desenterrament com voldrien els nietzschians. Tot i els seus esforços per invalidar el text bíblic i exposar la seva influència en la filosofia moderna, no va aconseguir desarrelar l'instint teològic de la filologia clàssica mateixa, l'instint que se satisfà a si mateix afirmant, per exemple, que el cristianisme és platonisme per al poble (prefaci de *Més enllà del bé i del mal*). Atenent a allò que ell veritablement és, tanmateix, Plató roman irrellevant per a nosaltres, fins i tot per als que ens considerem filòlegs, perquè continuem llegint i interessant-nos pels diàlegs bíblicament.

Les maneres bíbliques de llegir són múltiples i variades i cap d'elles no és apropiada per a la lectura de textos escrits en una societat on no existeix una Bíblia. M'explicaré: Gadamer comença el seu *Veritat i mètode* distingint

1. N. del T.: El present escrit es va presentar en la darrera conferència de l'American Political Science Association organitzada per l'Eric Voegelin Society. El professor Planinc ens ha permès amablement la seva traducció. Z. PLANINC, «Equivalences of Experience and Symbolization in Plato and Homer», *Annual Meeting Papers*, Eric Voegelin Society, Chicago: 2007.
2. N. del T.: Z. Planinc és actualment professor associat del departament d'estudis religiosos de la McMaster University (Ontario, Canadà). La seva recerca se centra bàsicament en l'estudi dels autors i els textos clàssics en el marc de la història de la filosofia política, concretament en l'estudi dels pensadors grecs clàssics, des d'Homer fins a Aristòtil passant per Plató, i dels autors contemporanis crítics amb la modernitat, des de Gadamer fins a Rosen passant per Voegelin. Entre les seves obres principals cal esmentar: *Plato's Political Philosophy: Prudence in the «Republic» and the «Laws»*, Columbia: University of Missouri Press, 1991; així com també *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, Columbia: University of Missouri Press, 2003.

l'hermenèutica teològica de la legal³. La Bíblia i la llei ens són donades, són elements estables –absoluts–, i per tant les interpretacions de la Bíblia i de la llei són activitats pràctiques de clergues i jutges, en les quals allò que ens ve donat no és ni pot ser qüestionat. Els diàlegs, però, no són ni la Bíblia ni la llei i no haurien de ser llegits com si ho fossin. Però, a què es refereix Gadamer quan parla de la lectura hermenèutica dels diàlegs? El projecte d'una hermenèutica universal, fundada en l'afirmació ontològica segons la qual el llenguatge i l'ésser són idèntics és en si mateix un projecte radicalment protestant. En lloc d'una sola Bíblia, cada llibre és una Bíblia, cada text és una llei per si mateix, de la mateixa manera que també cada intèrpret ho és –i així, finalment, la universalitat del *logos*, la Paraula, subsumeix en el seu interior totes les coses. Per tant, si el mètode hermenèutic no permet accedir als diàlegs, potser ens cal fer deconstrucció? Quin guany representa respecte a la comprensió de Plató el moviment des d'una tradició interpretativa d'un cristià modern fins a la d'un jueu modern més enllà d'un conjunt d'estratègies diferents per tractar la inflexibilitat d'un text absolut i fundacional, l'aplicació de les quals s'ha estès a causa justament de l'assumpció del caràcter absolut de tots els textos? Si la lectura que fa Derridà dels diàlegs platònics marca l'estàndard, aleshores no hi ha cap guany. Què més? Es tracta potser de trobar un departament de clàssiques antiquat i mancat d'orientació on poder llegir Plató sense aquests pressupòsits teòrics? No si hem de creure David Grene, el qual escriu en les seves memòries –*Of Farming and Classics*– que ell era un dels darrers productes de l'escola filològica del segle XIX del Trinity College (Dublín), la principal característica de la qual era «l'estricta talmudisme dels [seus] professors»⁴. L'estudi de la lletra està, evidentment, subcontractat per l'estudi de la paraula. Aleshores, potser la llibertat del dia a dia acadèmic? Bé, més enllà de l'autosatisfacció, les institucions, les pràctiques i els hàbits mentals de l'acadèmia moderna no deriven de l'Acadèmia platònica, sinó més aviat de les escoles catedralícies de l'edat mitjana. Plató no donava lliçons ni discutia sobre les afirmacions, tal com fem nosaltres, els professors, ni tampoc trobem peus de pàgina en els seus diàlegs.

Res del que he dit fins ara nega la idea, pròpia del sentit comú, que una fusió adequada d'horitzons a l'hora de llegir els diàlegs sigui possible per a qualsevol persona en qualsevol moment. Els meus comentaris sorgeixen de la meva curiositat sobre la solidesa amb la qual les visions parcials amb relació al sentit d'aquest o aquell diàleg entesos en el sentit exposat erren a l'hora d'establir i motivar una consideració més aprofundida de la comprensió de la naturalesa de la filosofia segons Plató, i acaben subordinant-se a alguna forma incommensurable de comprensió –si bé ja no directament i explícitament a una tradició religiosa, en tot cas indirectament a una assumpció implícita respecte d'allò que hom considera com a veritat més profunda o fins i tot més immediatament rellevant, però que en tot cas es relaciona amb elements desconeguts pels grecs. Certament, els nostres intents per assolir una fusió d'horitzons amb els diàlegs platònics han de fracassar per part nostra –per

3. N. del T.: H-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Hermeneia, 1997, pp. 9 i ss.

4. N. del T.: D. GRENE, *Of Farming and Classics: A Memoir*, Chicago: University of Chicago press, 2007.

part de Plató no poden fracassar—, però el grau i la consistència dels nostres fracassos han de ser aclarits.

I això em condueix a Voegelin. Ja fa més d'una dècada vaig escandalitzar la Voegelin Society argumentant que, tot i que no coneixia ningú més proper a Plató que el mateix Voegelin, les similituds entre els dos pensadors deixaven de ser tan evidents en els estudis del segon sobre els diàlegs mateixos⁵. Vaig arribar a afirmar que hi ha una ambigüitat fonamental en el tractament voegelinianà de Plató: el Plató que apareix en les seves interpretacions textuals és inconsistent amb el Plató de la seva filosofia i història de la consciència. No conec cap aclariment més platònic de la condició humana i de la tasca del filòsof que el que trobem a les primeres pàgines d'*Israel and Revelation*⁶, on es discuteix sobre l'estructura quaternària de la comunitat primordial de l'ésser⁷. I no conec ningú que hagi explorat el misteri de la participació humana en l'ordre de l'ésser més platònicament que Voegelin. Tanmateix, les seves lectures dels diàlegs platònics no són tan platòniques com els seus escrits meditatus tardans. Aquelles són excessivament bíbliques, diguem que s'hi podria haver aplicat una mica més d'esperit nietzschianà. He argumentat també que l'aspecte més radical i més platònic de la filosofia de Voegelin és la seva comprensió de les experiències equivalents i de la simbolització, i que la plena significació d'aquesta comprensió s'enfosqueix a causa de la seva associació amb la distinció entre compactació i diferenciació⁸ —una distinció que resulta inadequada, o en certs casos trivial o irrellevant, en la seva aplicació a les interpretacions més textuals en tant que tendeix a deformar experiències equivalents des d'una perspectiva bíblica i historiogènica. Els estudis voegelinians sobre els diàlegs platònics són previs a les primeres i millors anàlisis sobre les experiències. No es tracta de si la plena significació d'aquestes anàlisis és insuficientment reconeguda en la seva obra tardana; el fet és que Voegelin no va reconsiderar l'orientació i els detalls de les seves interpretacions dels textos platònics a la llum del seu important descobriment⁹.

5. Z. PLANINC, «The Uses of Plato in Voegelin's Philosophy», San Francisco: Eric Voegelin Society / American Political Science Association, 1996.

6. N. del T.: Es tracta del primer volum de l'obra magna de Voegelin, editada en cinc volums. E. VOEGELIN, *Order and History*, vol I: *Israel and Revelation*, vol. 14. Columbia / London: University of Missouri Press, 2001, col.1. «The Collected Works of Eric Voegelin».

7. N. del T.: El terme voegelinianà que empra l'autor és el de «community of being», uns dels principals termes que permeten entendre el projecte inicial d'*Order and History*, en tant que lloc de reunió entre Déu, home, món, societat i cosmos, això és, en l'estructura quaternària de la realitat.

8. N. del T.: L'enfosquiment es deu al fet que la compactació i la diferenciació, o el tancament i l'obertura, s'apliquen en vista d'una màxima obertura que representaria la revelació entesa com a presència del *logos* diví a la terra en el sentit evangèlic tal com l'interpreta Voegelin. En el joc d'obertura i tancament, l'anàlisi de les experiències equivalents passaria així a un segon pla i enfosquiria segons Planinc la comprensió del diàleg platònic i la coherència del projecte complet de Voegelin. A *The Ecumenic Age*, Plató torna a presentar-se com a pagà, «privat [...] de revelació», la qual es descriu ara com una «diferenciació» del moviment evangèlic; i un pagà incapaç d'«anar més enllà de la concepció cíclica del temps», ara descrita com a «compactació de la seva experiència del cosmos». La cita correspon a l'article que trobem a la nota següent, el qual es pot trobar a la pàgina de l'Eric Voegelin Society.

9. Z. PLANINC, «The Significance of Plato's *Timaeus* and *Critias* in Eric Voegelin's Philosophy», *Second International Conference on the Work of Eric Voegelin*, Manchester: University of Manchester, 1997.

La qüestió de la rellevància de Plató és la qüestió de com llegir Plató. L'encontre hermenèutic és l'únic lloc de rellevància. En la mateixa mesura que qualsevol altre, Voegelin va accedir a un qüestionament provinent dels diàlegs, i la inesperada conseqüència d'aquest encontre fou, segons el meu parer, el nucli de la seva filosofia, això és, la seva concepció de les equivalències. En els meus treballs recents he provat de desenvolupar la posició voegeliniana mitjançant la seva aplicació a la lectura dels diàlegs d'una manera diferent de la que Voegelin havia emprat: el que he fet és estudiar el significat de l'ús per part de Plató de fonts textuals a l'hora de compondre els diàlegs. Aquest projecte és en si més especulatiu del que la filologia clàssica podria acceptar, però està basat tanmateix en una anàlisi crítica de les fonts amb relació a les similituds entre els textos que havia estat innecessària per a Voegelin a l'hora de presentar l'aparició d'equivalències des de les profunditats comunes de la *psyche*. En la meua recerca assumeixo el fet que les equivalències entre Homer i Plató són evidents en tant que Plató empra, en la composició dels seus diàlegs, textos homèrics que ell entén com a equivalents a les experiències; i aquestes equivalències simbòliques intencionals són relativament fàcils de situar en els diàlegs si hom no restringeix la pròpia lectura a l'estretor de la cacera filològica de referències explícites. Dit en termes generals, hi ha una riquesa de simbolitzacions equivalents d'experiències equivalents en la literatura grega abans de Plató. Assumeixo que la perspectiva i la comprensió platònica del fenomen és comparable, en termes generals, a la de Voegelin; i estic convençut del fet que Plató va escriure els seus diàlegs per tal de reflectir la seva pròpia comprensió d'aquesta tradició. També estic convençut del fet que les diverses versions del que he anomenat «la lectura bíblica dels diàlegs» són incapaces de percebre això. El camp d'estudi és ampli, ric i, tot i la familiaritat amb els textos, relativament poc explorat. L'únic obstacle que pot impedir el descobriment dels seus tresors són les limitacions autoimposades, que es poden superar seguint la simple norma nietzschiana de no llegir amb l'instint teològic. Per tal de captar la profunditat i el caràcter literari de la cultura en la qual va néixer Plató, hom únicament necessita considerar les diverses maneres com eren representades en el teatre les obres homèriques. Per exemple, quina era l'assumpció necessària d'Eurípides respecte a la seva audiència a l'hora d'emprar un episodi de l'*Odissea* per al seu *Cíclop* i de fer que l'obra satírica completés la tetralogia que inclou la seva *Hècuba*, una obra basada en el mateix episodi homèric però sense fer-hi cap referència? Un altre exemple: no assumia Plató que els lectors de *La república* estaven íntimament familiaritzats amb *Els ocells* i *Les tesmofòries* d'Aristòfanes, comèdies que ell hauria vist d'adolescent? Com és possible llegir *La república* sense riure d'aquestes similituds? Un recordatori: a *Més enllà del bé i del mal* (§ 28) Nietzsche escriu que ell és capaç d'explorar els secrets de Plató gràcies a tenir present que «sota el coixí del llit de mort [de Plató] la gent no hi trobà la Bíblia, ni res d'egipci, pitagòric o platònic, sinó Aristòfanes».

10. Z. PLANINC, «Ascending with Socrates: Plato's Use of Homeric Imagery in the *Symposium*», *Interpretation*, num. 31/3 (2004), p. 325-350.

11. Z. PLANINC, *Plato through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, Columbia / London: University of Missouri Press, 2003.

Algun dia haig d'escriure sobre l'ús platònic d'Aristòfanes, però encara hi ha una gran feina per fer amb relació a Plató i Homer. Respecte a l'ús de l'*Odissea* en la composició del *Convit*¹⁰, el *Fedre* i el *Timeu* i el *Crities*, ja he escrit alguna cosa basant-me en impressions preliminars extretes de la *república*¹¹, però he evitat de retornar a *La república* durant molts anys. Si no ha d'acabar sota el meu coixí, no puc posposar més temps el retorn a aquest text. Tanmateix, sembla que el temps em va en contra, car, com diu Glaucó, la «mesura correcta» per estudiar *La república* és «tota una vida» (450b); estudiar el conjunt de l'*Odissea* en són dues, o potser tres. Amb sort, encara em resta una tercera part de la meua, i avui tinc només uns quants minuts de temps. Per on podria començar? Un lloc tan bo com qualsevol altre és el llibre II de la *república*, després dels llargs discursos de Glaucó i Adimant.

Els germans de Plató demanen a Sòcrates que defensi la justícia en si mateixa. En lloc de donar una resposta simple i concreta, Sòcrates respon d'una manera inusual: demanant als seus interlocutors que considerin la diferència entre llegir lletres grans i lletres petites, i relacionant les primeres amb la ciutat i les segones amb l'ànima (368d). Avui en dia, l'hermenèutica tradicional ens ensenya que la mida de les lletres no influeix de cap manera en el significat d'un text. Sòcrates suggereix que un únic text pot ser llegit en dos sentits diferents, un de polític i un de filosòfic. Però ens podem preguntar: de quin text es tracta? Bé, si observem la manera com prossegueix el text, és clar que es tracta de l'*Odissea*, quan Ulisses veu moltes ciutats i aprèn de moltes ments (1.3). Cal adonar-se que el pla de lectura de Sòcrates no és una diferenciació de símbols homèrics més compactes, car el relat de l'*Odissea* no és més compacte que el de *La república*, i, en tot cas, l'intent inicial socràtic de mantenir l'element polític separat del filosòfic fracassa.

L'exegesi socràtica de les lletres grans es coneix habitualment com a construcció d'una ciutat en el discurs, però aquest discurs comença descrivint diverses ciutats, a les quals fins i tot dona diferents noms. La primera és «la ciutat dotada amb allò necessari» (369d), constituïda per quatre o cinc homes quasi autònoms les relacions entre els quals es limiten a la mínima divisió del treball necessari per assegurar l'autosuficiència. A continuació trobem una digressió on Sòcrates pregunta com caldria entendre la relació entre diverses capacitats naturals o donades i les diferents tècniques o tasques –cal adonar-se del fracàs immediat de mantenir-se en l'àmbit de la política. Adimant expressa la seva preferència per la doctrina «un home, una tasca» (370b). Posteriorment Sòcrates aclareix l'expansió de la primera ciutat a partir d'aquesta doctrina: els quatre o cinc homes esdevenen una munió de comerciants, incloent-hi (caldria assumir) carnisers per als diversos ramats d'ovelles i de bestiar; s'estableix un mercat i s'introdueix l'economia monetària; un port esdevé necessari per permetre el creixement econòmic derivat del comerç marítim; el treball creix per a tothom excepte per als pocs que pertanyen a la classe mercantil en desenvolupament, d'altres esdevenen assalariats. Tot plegat, un lloc més aviat lleig. Quan Adimant, amb un esperit liberal, troba aquesta ciutat suficientment justa (372a), Sòcrates en descriu una altra. De fet, Sòcrates fa dues descripcions del que anomena la «ciutat veritable» i «sana» (372e). Glaucó critica fortament les dues descripcions, en primer lloc perquè els banquets «no tenen condiments», i en segon lloc –després que Sòcrates proveeixi de figues i glans–, perquè li sembla «una ciutat de porcs» (372c-d). Alguns co-

mentaristes d'esperit liberal consideren que el relat socràtic de la veritable ciutat és una descripció de les activitats ocioses suburbanes d'aquells qui durant el dia treballen a la ciutat lletja. Però això no és així, car es tracta d'un lloc diferent: una comunitat agrària idíl·lica que desatén l'estricta divisió del treball, on el treball és mínim, la política inexistent, hi ha molt de vi i cantarella, i una dieta estrictament vegetariana que no és gens del gust de Glaucó. Per calmar Glaucó, Sòcrates descriu una ciutat «luxosa» i «malalta» (372e) tot retornant a la ciutat lletja i fent-la encara més gran, afegint-hi pastissos, prostitutes, rapsodes –fins i tot porcs per a engreixar-los i fer-ne la matança. La ciutat lletja i mercantil ja ha «superat els límits d'allò necessari» (373d). La ciutat malalta fa explícit això, endega guerres de conquesta i adquireix una classe de guerrers experts anomenats eufemísticament «guardians» per ser consistent amb la doctrina d'Adimant. Tanmateix, Sòcrates reconeix un problema: que, donada l'energia il·limitada dels guardians –un altre desplaçament respecte a la discussió sobre l'ànima–, «un bon guardià és impossible» (375c-d). Aquests guardians no seran gossos guardians sinó llops, i «l'apetit, un llop universal [...] es menjarà en últim lloc a si mateix», com diu l'Ulisses de Shakespeare (*Troilus and Cressida*, 1.3, p. 109-124). Sòcrates diu que es «troba perplex» respecte a la solució i diu que han abandonat la «imatge» inicial de la discussió (375d).

La majoria dels comentaristes, preocupats per demostrar la consistència de l'argument platònic, no veuen cap problema en aquests passatges. Tanmateix, si anem a la font textual platònica i la llegim en «lletres grans», és a dir, solament en la seva significació política, aleshores descobrirem la consistència amb què Plató reescriu el relat de l'*Odissea* sobre els primers llocs que visita Ulisses en la seva travessia, els seus problemes i el conjunt de la situació. Una presentació esquemàtica de les correspondències serà suficient. La «ciutat dotada amb allò necessari» està basada en la descripció dels cíclops continguda en l'*Odissea*: són pocs, viuen tan autònomament i autosuficientment com els és possible, no cultiven la terra, no tenen consells polítics, ni llei, ni societat, ni cultura, i no tenen vaixells. El viu relat de l'encontre amb Polifem, llegit en lletres grans i petites, és emprat freqüentment en *La república*, però no en aquest punt. La descripció de *La república* de la ciutat engrandida i mercantil està basada en els lestrígons, uns gegants caníbals, com els cíclops, però que treballen durament nit i dia. Tenen una ciutat emmurallada, un règim polític i un port, cooperen efectivament en la guerra i tenen prou cultura com per cuinar la carn. En *La república*, entre la descripció de la ciutat inicial i la seva forma engrandida, trobem la discussió en la qual Adimant prefereix entendre les diferents funcions o capacitats en la divisió econòmica del treball com a diferències naturals. En l'*Odissea*, entre els dos encontres amb les dues societats caníbals, trobem un atractiu relat: Ítaca ja és a la vista, però l'arribada a casa s'endarrereix encara una dècada quan els companys d'Ulisses obren estúpidament el sac dels vents que els havia donat Eol i, evidentment, són enduts pel corrent. Una mica el mateix que passa amb la preferència d'Adimant per la justícia, i Sòcrates ho sap. I què passa amb la societat agrària i idíl·lica de Sòcrates, la «ciutat veritable» i «sana»? Doncs que és tan diferent de les ciutats lletges que la precedeixen com l'illa de Circe ho és respecte dels cíclops i el país dels lestrígons. Sòcrates la descriu dues

vegades i en ambdós casos Glaucó resta descontent. En l'*Odissea* trobem dues aproximacions separades a la residència de Circe i en ambdues Euríloc, possiblement el més problemàtic dels companys d'Ulisses, és ple de dubtes i sospites. Recodem que Euríloc té por d'esdevenir un porc. Enfront de la segona queixa d'Euríloc, Ulisses l'amenaça de prendre una espasa i tallar-li el cap, però resulta que Euríloc és parent d'Ulisses i el persuadeix de no fer-li mal (cant X, 428-448). La forma literària amb la qual Plató presenta l'objecció de Glaucó respecte de la «ciutat de porcs» és òbviament una mena de broma enfront del seu germà. Glaucó prefereix una ciutat malalta, on siguin necessaris els guardians amants de la guerra per tal que li possibilitin els seus condiments. Com d'injusta serà, aquesta ciutat? En l'*Odissea*, la màgia de Circe transforma els homes d'Ulisses en porcs, però també domestica llops i lleons. Els llops i els lleons que guarden la seva residència donen la benvinguda als homes d'Ulisses com a amics –no els ataquen ni se'ls mengen. Tampoc no es mengen cap porc, sinó que en lloc d'això, quan Ulisses estableix un nou ordre a la seva residència, Circe transforma els porcs altre cop en homes. A la ciutat de Glaucó, els guardians són gossos que es tornen salvatges: atacarien i devorarien els seus enemics igual que els seus amics. Hi ha llops universals tals que cal invertir un gran esforç per ensenyar-los a distingir de forma adequada amics d'enemics. I doncs, quin bé se'n pot treure, de la seva educació? Sabem que aprendre a perjudicar els propis enemics no fa just un guardià, car Sòcrates ha refutat aquesta definició de justícia. Per Sòcrates, la justícia és –com a mínim– ajudar els amics i no perjudicar ningú (335e). Els llops i els lleons de Circe són guardians justos, els guardians de la ciutat de Glaucó no ho són.

Quan Plató li fa dir a Sòcrates que es «troba perplex» respecte de la solució del problema del bon guardià, el que fa és retornar-lo a la filosofia. Aquesta és la qüestió amb la que començava, la qüestió de l'etern retorn: què és la filosofia per Plató? Quina rellevància té? És la filosofia com la màgia de l'extremadament bell? És la política quelcom semblant al canibalisme? Preguntes com aquestes ens exigeixen una lectura de *La república* en lletres petites i en lletres grans. El mateix passa amb l'*Odissea*. I, per què no, ja que hi som, també amb Aristòfanes. Què ens guiaria millor envers la moral i la raó?

[Traducció de Bernat Torres]
Grup de Recerca, Hermenèutica i Platonisme
Universitat de Barcelona